

福澤諭吉と近代日本

—— ヨーロッパ啓蒙主義のコンテクストから ——

渡 邊 直 樹

はじめに

幕末から明治にかけての日本の「近代化」のプロセスにおいては、ヨーロッパ先進国とアメリカ合衆国が脅威であると同時に精神的社会的模範であり、「新しい歴史段階」に直面した日本を世界の中に客観化相対化する基準であった。それら諸国の社会や文化の取捨選択により進行した日本の「近代化」は、その多様な受容の仕方を反映している。

このプロセスにあって『西洋事情』(1866)をはじめとする「著作」や『時事新報』(1882)の創刊など多彩な言論活動によって「西洋」諸国のシステムや思想や歴史を紹介し、生涯、在野の立場から日本人の意識改革を促し、これら「西洋」の学者から日本の代表的「啓蒙主義者」とみなされる福澤諭吉の活動に注目しよう。福澤は儒教を中心とした日本の伝統的学問・思想体系にかわるヨーロッパの物理科学的原理・思想を導入し、また進歩と文明という歴史観を理解することによって幕末日本の「近代化」・「国際化」をポピュリズムの立場から、いわば内から促そうとした。ここに、福澤が追究した「日本の近代化」とヨーロッパ啓蒙主義の理性・合理主義・自由・平等の思想との接点が認められる。

本稿は、近代日本の思想構造の変化を福澤諭吉に見られるヨーロッパの文明主義とアジアの儒教主義との葛藤という精神史から分析する。そして、福澤が近代日本の思想とその実践を担った啓蒙主義者として主に「西洋」の学者たちからは肯定的評価が、日本や他のアジアの学者たちからは否定的評価がなされる要因を検討する。そのさい、現代のグローバリズムの普遍主義が有する排除と進歩主義の内実を顧慮しなければならないであろう。

ヨーロッパの文明史観

ヨーロッパ啓蒙主義は、人間の精神的社会的権利が保証される市民社会を基盤として理性中心の普遍主義を追求した。普遍主義とは世界にかんして、全ての主観的要素を排除したかたちで合理的、客観的、恒久的に正しい何か一般論、すなわち真理が存在するという主張である。そして、イギリスとフランス啓蒙主義は市民社会と国家の関係を追究し、ドイツ啓蒙主義は神学と宗教にかかわる人間精神の内面の追究に独自性をもった。ホブスやロック、ルソーの社会契約の思想は17・18世紀に起こった革命にその精神を見ることができる。一方、ドイツの代表的啓蒙主義者レッシング (Gotthold Ephraim Lessing) は、人類が理性による教育段階を経て進歩し、最終的に自由・平等・博愛・宗教的寛容の精神に拠って立つ完全な人間性を獲得できるという歴史哲学を構想した。彼の『人類の教育』(Die Erziehung des Menschengeschlechts, 1780) に著わされた発展思想は、宗教的対立を超えたところに普遍的人類愛に基づくヒューマニズムの完成を見ている。カント (Immanuel Kant) が『啓蒙主義とは何か』(Was ist Aufklärung, 1783) で「独断のまどろみからの覚醒」を促した思想も、理性と合理主義による人間精神の発展を説いている。

しかし、社会史から見ると、啓蒙主義は先進ヨーロッパ諸国以外の地域にはむしろ束縛と服従を強いるものであった。それは、植民地政策の正当化に見られる「文明化の使命」のように、ヒューマニズムを掲げ、進歩と物質文明を同一視し、歴史を文明化のプロセスと捉えるヨーロッパ中心のイデオロギーの根拠となったからである。父ジェームズの下でイギリス・東インド会社に勤務した J. S. ミル (John Stuart Mill) は『代議制統

治論』(1861)でこの使命を明らかにして、文明国イギリスの植民地主義支配を正当化している。

野蛮な独立の状態にある民族は服従することを学ぶまでは、文明においていくらでも進歩することは不可能なのである。従ってこの種の民族に対する統治において不可欠の徳は、それが服従を促すものになることである。これをなし遂げるためには、統治の構造は専制に近いものでなければならない¹。

東アジアでこうした啓蒙主義が展開したとみなされる時代は19世紀中葉以降であり、東アジアがヨーロッパの植民地主義と帝国主義に否応なしに対峙しなければならなくなった時期である。先進ヨーロッパ諸国とアメリカ合衆国の圧力は、かつて15、16世紀にスペインとポルトガルがキリスト教布教と交易を求めて東アジアにやって来た時代とは情勢が全く異なる新しい世界史的事態の出現であった。なぜならば「産業革命」を経て資本主義経済の拡張を目指した、ウォラーステイン(Immanuel Wallerstein)のいう「中核」にある「西洋」列強の「周縁」への圧力は単に狭い意味での軍事的侵略というイメージでは捉えることができない性質をもち、政治、経済、文化、教育など社会の全領域に及ぶ巨大なエネルギーを内包していた²。「西洋」が強力な工業力と軍事力をもって東アジアに進出し、これに対して東アジアでは長い伝統をもつ体制と支配権力が崩壊しつつあり、そこに権力の空白状態が生まれた時代であった。精神史から見ても、これまでの価値体系が解体し思想の空白状態にあった。この事態に直面したところに、日本、中国、朝鮮に共通した深刻な危機があった。

レーニン(Lenin Vladimir Il'ich)が帝国主義段階の出発点とした1876年は明治9年であり、ヨーロッパ列強の最も烈しい膨張時期は1884年(明治17年)から1900年(明治33年)である。たとえば、イギリスは1840年から60年頃までは小イギリス主義で植民地を厄介視する風潮が支配的であったが、他のヨーロッパ先進諸国が植民地を開拓する帝国主義時代に入ると、わずか15、6年の間に面積365万平方メートル、人口5600万人の植

民地を占有している³。

この時代、すなわち幕末から明治の日本はこうした国際情勢によって新たな歴史段階を迎え、これに対処するために国家と国民意識の覚醒が促された。それは何よりも、江戸幕府を頂点とする堅固なヒエラルヒーを構成していた幕藩体制の身分制と思想基盤であった儒教の道德倫理的教説が社会的精神的に解体されること、つまり被支配階層の解放と自律が前提とされた。当時の人口約3000万人の12分の1、250万人の士族が農工商の平民2500万人の生産経済活動に依存していた社会構造の改革は、士族と平民の極めて少ない「改革好き」の「智者」に頼らなければならなかった⁴。この際、人間が生まれながらにして自由・平等であるという啓蒙思想に基づき、社会契約による市民社会と国家との理念を追究した近代ヨーロッパの歴史が比較されてよい。確かに、ドイツ人カッシーラー(Ernst Cassirer)は『啓蒙主義の哲学』(Die Philosophie der Aufklärung, 1932)で、18世紀啓蒙主義は懐疑と自律的批判精神を前提に新しい思想内容の創造というよりもむしろ伝統的思考形式の整理と再構築に意義をもったと思想的完結性を主張した⁵。しかし、イギリス現代の歴史学者ポコック(John Pocock)は、啓蒙主義は「唯一の歴史をもつ単一の普遍的現象ではなく……いくつかのヨーロッパ文化圏で同時に起こった一連の言説⁶」であり、近代の思想基盤としてのみならず、現代にも妥当する超歴史的、超国家的精神運動であると見る。彼と同じ観点に立ってアメリカ人ギブニー(Frank B. Gibney)は啓蒙主義をヨーロッパのみならず日本や中国、朝鮮を含む東アジアが経験した精神運動であり、その広大な影響力が今なお継続していると見る⁷。

福澤の啓蒙主義の実践は、近代市民社会を形成したヨーロッパ同様に、なによりも士農工商の身分制度に拠って立つ社会構造とそれを形作っている精神構造の改革に、四民の平等意識の主張にある。下級武士の出身であり、この身分制度の弊害を身をもって感じていた福澤は、農工商の平民と「門閥と錢なき士族・書生」に名実ともに公民権が保証される市民社会と国家建設の必要を説いた。そして、前提として「知徳の進歩」が要求される。福澤の精神を規定するモットーとなった「独立・

自尊」(self-independent/self-respect) の個人主義は、人間の教育と進歩の結果の上に成立するものでなければならなかった。この関係が『文明論之概略』で説明されている。

君と臣との間柄は人と人との関係なり。今、この関係に就き条理の見るべきものありといえども、其条理は偶ま世に君臣なるもの有て然る後に出来たるものなれば、この条理を見て君臣を人の性と云うべからず。若しこれを人の性なりと云わば、世界万国、人あれば必ず君臣ならざるべからざるの理なれども、事実において決してしからず、凡そ人間世界に父子夫婦あらざるはなし、長幼朋友あらざるはなし。この四者は人の天稟に備わりたる関係にて、これを其性と云うべしといえども、独り君臣に至りて地球上の某国に其関係なき処あり、方今民庶會議の政府を立てる諸国、即是なり⁸。

幕末知識人が抱いた日本の「近代化」のプロセスをヨーロッパと同一の「啓蒙時代」と捉える見方は、ヨーロッパの側から見た啓蒙主義の進歩主義に多くを負っている。その論者の一人ケンブリッジ大学の日本学者ブラッカー (Carmen Blacker) は『日本の啓蒙思想』(The Japanese Enlightenment — A study of the writings of Fukuzawa Yukichi, 1964) において「(日本の若い学者たちは) 伝統的知識体系の根本的見直しを主張する役回りとなり……全く新しい学習法、人間や自然界での人間の位置についての新しい見方を自国民に教育しはじめた⁹」と分析している。この知識人たちの時代認識と国家認識の基本となった「新しい見方」は、同時代のヨーロッパのフランス人ギゾー (François Pierre Guillaume Guizot) の『ヨーロッパ文明史』(Histoire de la civilisation en Europe, 1828) やイギリス人バックル (Henry Thomas Buckle) の『イギリス文明史』(History of Civilization in England, 2 vols., 1857-1851) の文明史観に多くを負った。この潮流は日本の同時期に公刊された「文明」、「開化」と名が付く著作が明らかにしている。福澤諭吉の『文明論の概略』(明治8年)、田口卯吉の

『日本開化小史』(明治10-15年)、北側藤太『日本文明史』(明治11年)、渡辺修次郎『明治開化史』(明治13年)、藤田茂吉『文明東漸史』(明治17年)は、文明という観点による時代認識と日本の国家理念を模索する世相を映している。

ギゾーやバックルの文明論の特徴は、ヨーロッパ古代の単一性・画一性と近代の多様性・多元性との対比であり、近代の文明と知性の進歩は多様・多元がうちに含む対立と論争を経て分化発展したという歴史発展段階論 (stage theory of history) であり、啓蒙主義の進歩主義をうちに含んでいる。「文明という言葉の中に含まれている第一の事実、それは進歩、発展という事実であるように思われる、この言葉は場所を変えるためではなく状態を変えるために進む国民、つまり、境遇が拡張され改良される国民をすぐさま思い浮かべさせる。進歩、発展の観念は文明という言葉の内に含まれている基本的な観念である¹⁰」という歴史観に立つギゾーにとって、進歩と文明は社会と人間の進歩と不可分であり、これは「人間性の完成」を目指す啓蒙主義の目的論的観念に他ならない。

明治維新から20年あまりを経ると、この維新を総括する歴史的著述があらわれる。竹越与三郎は『新日本史』(明治26年)で維新を「革命」として捉え、復古でも理想でもなく状況が生み出した「乱世的」それだと論じた¹¹。福澤は維新をむしろ「政府の暴力」が「人民の智力」により打倒された「理想的」革命であり、その直接的引き金となったのはペリー来航による外圧だと見る¹²。スローガンは明確ではないが自然発生的自己変革と見るか、治者と被治者、政府と市民の対立による「革命」と見るか、竹越と福澤の「維新」観に違いはあるが、「近代化」へと邁進する日本が、混乱から統一発展し市民と政府、即ち国民と国家の契約からなる新しい理念を確立したという歴史観は、日本の当時の国際関係や社会や精神に関わる実際の諸問題はさておき、イデオロギーとしてのギゾーやバックルの文明史観と「近代化」・「国際化」の実績なくして生まれなかったであろう。

文明史観は歴史の法則性あるいは科学性を仮定し、知力が歴史の進歩を導くと考える主知主義的要素をもつ。この時代のヨーロッパのイデオロギーを代弁し、ドイツ語やフランス語にまで翻訳され

たバックルやソルボンヌ大学での講義録であったギゾーの文明史観が維新前後に広範に紹介された理由は、「西洋」先進諸国の帝国主義的圧力のなかで自己変革の必要に迫られた日本が、それを国際社会における自己認識の手がかりとしたと同時に「近代化」の方法的模範としたという歴史的文脈のなかに求められる。「数学的統計材料を重視し進歩と文明あるいは知性と進歩とが規則的で、一体的である¹³⁾」と見る唯物論的価値観を基礎とするバックルらの歴史観は、しかし、社会と文化の多様な価値を承認する人間中心の実証主義的歴史観により否定される。同時代のイギリスの憲法学者オックスフォード大学のスタッブス(William Stubbs)は、歴史の法則性という理論を文明史観の牽強附会と見て、実証でないバックルの歴史学を正統とはみなさない。「私は歴史哲学を信じない、だから私はバックルを信じない¹⁴⁾」と語る。

帝国主義時代のヨーロッパ優越主義に力を得たこの文明史観が歴史学的批判を受けてなお日本で生き続け、東アジアや世界との関係を規定し、日本帝国主義の主要なイデオロギーを形成していったことは、原因と結果の因果法則を根拠とするヨーロッパ近代の科学的思考形式を理解せず、表面の物質的發展のみを受容した日本的啓蒙主義の陥穽を示す。歴史を絶えざる検証による事実の記録として見る「科学」ではなく、事実を私的無批判的記述とした日本伝統の歴史観、換言すれば批判的検証による真理追究の姿勢を欠く日本の歴史認識は、従って真実を重層的共時的に把握しようとする発想がなく、時代の政治権力に基づいて一面的通時的に把握する傾向をもつ。歴史学をもたない日本には文明史観を客観的に検証する精神がなく、そこに自国の歴史を投影することによってしか自国を認識できなかった。「文明と進歩」を具体的な「文化と物質的豊かさ」と読み替え、抽象化・理論化して把握できなかったところに、「近代化」と「文明化」あるいは「西欧化」を同一視する日本の文明主義の限界が認められる。

夏目漱石は明治44年「現代日本の開化」という講演で、維新後の日本社会の「近代化」の本質についてイギリス留学体験に基づき鋭い歴史分析を行っている。「日本の開化はあの時から急激に曲

折し始めたのであります。又曲折しなければならぬ程の衝動を受けたのであります。之を前の言葉で表現しますと、今迄内発的に展開して来たのが、急に自己本位の能力を失って外から無理押しに押されて否応なしに其云ふ通りにしなければ立ち行かないといふ有様になったのであります¹⁵⁾」日本の「近代化」あるいは「開化」を文明化へのプロセスと見るならば、幕藩体制の専制主義下にあった日本はフランスやドイツとも異なる「外圧」という新しい国際的事態によって社会と人間精神の解放と進歩を促された。幕府政府が当初鎖国下の「外患」としてしか把握しなかった「西洋」諸国の開国要求が、やがて「外圧」へとかわり、国際関係のなかで国家理念をもたない日本が不平等条約と引き換えに「西洋」諸国に国家として承認されるというプロセスに認められるのは、啓蒙主義の進歩主義を恣意的に解釈し「文明化の使命」を自認し植民地拡張を押し進める「西洋」先進諸国のエゴイズムと、鎖国状態にあって国家という理念・意識・組織がなかった日本的意識構造の現れである。ヨーロッパ文明史観の発展段階説を鵜呑みにした日本の文明主義が同じ歴史のプロセスをたどり、東アジアにおいてその帝国主義的本性をあらわにするのは実証的科学的歴史認識を欠いたことの必然的結果であった。

福澤諭吉の相対的歴史観

イギリスやアメリカ合衆国の歴史学者が日本の啓蒙時代と見る歴史プロセスを担った「知識人」たちの中に、福澤諭吉や吉田松陰、坂本竜馬、高杉晋作ら天保(1830年代)生まれの著名人がいる。後に尊王攘夷を説き1859年「安政の大獄」で獄死する吉田は、「地球実験」と称する外国体験を熱望し、1854年ペリー艦隊が再度浦賀にあらわれたとき、小船を漕いでその中の一隻ミシシッピ号にたどり着きアメリカ行きを懇願するという冒険をおかしている¹⁶⁾。世界の中に日本を相対化する「地球実験」の実施と日本の国家理念を追究した「尊皇攘夷」思想の間に距離はない。吉田ら幕末の知識人の根底にあった「西洋文明」への畏れと、「蘭学」・「儒学」との比較対照によって体系化されることができた「国学」・「神統」は表裏の関係にあり、それが日本の外発的ではない内発的主体

的近代化へのイデオロギーを支えていた。

一方、1835年生まれの福澤諭吉は、幼少時代に漢学を学び、後に蘭学から英学へ転じた。1860年幕府の「咸臨丸」でアメリカ合衆国に同行し、日米友好修好条約批准書交換を体験し、翌1861年には「遣欧使節」の一員となった福澤は、国家、社会、政治、文化、歴史、教育などあらゆる分野について先進ヨーロッパ諸国と日本を比較対照することができた。福澤の日本社会に対する懐疑は、吉田の果たせなかったこの外国体験を通して、人間が平等であるという一点において全て集約された。福澤によれば、市民と政府の闘争を経て国家理念が構築され、統治機構が機能する「西洋」諸国家と比較して、日本は人民の権利と政府の権力あるいは民権と政権の契約関係から成立する「国」ではない。「日本には唯政府ありて未だ国民（ネーション）あらずというも可なり¹⁷」あるいは「日本国の歴史はなくして日本政府の歴史あるのみ¹⁸」という歴史批判がこの彼の考えを要約している。「小士族の家に生まれた者は、おのずから上流士族の者から常に軽蔑を受ける […] 私は少年の時からソレについて如何にも不平でたまらない¹⁹」と福澤は身分制社会を告発する。この意味で、吉田らの尊王攘夷思想は、一面において「西洋」諸国の脅威を前にして国家理念が存在しない状況での日本国家希求の革命的かつ真正な愛国主義的イデオロギーであった。明治維新が人民の内的要求ではなく、西洋の「外圧」により引き起こされたを見ると、吉田と福澤の対照的に見えるその思想と行動は、方法は異なるとはいえ国家理念の追求と「維新」という革命的精神において共通性をもつ。

儒教を統治思想とした伝統的社会構造が人間精神と思惟にまで及んでいるところに江戸幕府の政治的安定があった。しかし、「外圧」は幕府の支配体制を動揺させ、政府権力と国民を儒教の呪縛から解放することになった。福澤によれば「ペリー来航」が引き金となって、潜在していた人民の文化的社会的活動エネルギーが高められ、幕府支配が崩壊した「革命」が起こったのである。「外圧」、すなわちこの「西洋」文明の本質を分析し、その思想と学問を日本において興すことが国内のみならず、日本の対外的独立の基盤となると福澤は考えた。「文明の物たるや至大至重、人間万事この

文明を目的とせざる者なし²⁰」と述べ、その一方で「国の独立は目的なり。国民の文明は此目的に達するの術なり。……先づ日本の国と日本の人民とを存してこそ然る後に爰に文明の事をも語る可けれ²¹」と言う。国家と人民と文明の関係を同一次元で論じるところに、日本に欠けていた人民の知力の進歩が歴史的発展をなし得なかったと見る福澤の文明史観が浮き彫りになる。国権と民権、文明と非文明、治者と被治者という的確な二元論的把握によるその相対的認識方法を『文明論の概略』に見てみよう。

事物の得失、便不便を論ずるには、時間と場所とを考えざる可からず。陸に便利なる車も、海にありては不便利なり。昔年便利とせし所のものも、今日にいたりてはすでに不便利なり。 […] 時代と場所とを考えの外に置けば、何事にてても不便利ならざるものなし。故に事物の得失・便不便を論ずるとは、その事物の行はる可き時節と場所とを察すると云うに異ならず²²。

福澤は「西洋」の実用的学問と日本の思弁的学問を対比し、文明を実現するための実際の制度的手段を提示する。

西洋諸国の物産工業の盛んなるは決して偶然に非ず。陰陽五行論の中に教育せられたる我東洋人の未だ及ぶ可らざるや明なり。其業盛なれば其製造は巧にして、其価は必ず廉なり。又、其物品の運転売買の法に於ても、専ら学問上に基き、大体を論ずるには経済学あり、実際に於ては銀行の法あり、保険の法あり、会社の法、簿記の法、些細の事に至るまでも、目から一課学の体裁を成して、之を教え之を習ふて、然る後に実地に施す其趣は、恰も師を出すに平生軍法を研究して、進退自ら定則ある者に異ならず²³。

福澤は『唐人往来』（1865）をはじめとして、『時事新報』（1882）による評論から『福翁自伝』（1898）にいたるまで30年以上にわたり先進ヨーロッパ諸国の知識と情報を日本人に示し、日本人

に新たな思考形式の基盤を示した。その活動は第一に「西洋」の知識・伝統の紹介であり、第二に日本にはない社会・経済・政治の基本原理の紹介であり、第三に当時の日本政府や社会・精神構造への批判である。『西洋事情』(1866-70)の販売部数はヨーロッパやアメリカ合衆国の同種の出版物の部数をすでに上回っていたという事実は²⁴、覚醒しつつある日本の新たな国民である藩士・士族らが幕藩体制の精神基盤であった儒教と伝統的秩序に疑念と批判をもって新たな思考形式と知識体系の発見を模索していたことをあらわしている。ここに、日本と先進「西洋」との相対的比較という方法を持ち込んだ福澤の慧眼があり、的確な時代分析がある。『文明論之概略』(1875)第八章でギゾーの『ヨーロッパ文明史』に拠って文明の歴史的由来を、続く第九章で「日本文明の由来」をこの観点から説く。進歩と文明の「西洋」対停滞と未開あるいは半開の「日本」・「アジア」を対比するが、それは西洋を絶対視するものではなく、それを基準にした世界における東アジアと日本の相対的位置付けであった。幕藩体制をはじめこれまで絶対的権力支配下にあった日本社会のヒエラルヒー構造を批判した彼の歴史観は、確かに、未開から文明へという歴史の発展段階説に則っている²⁵。しかし、福澤はその論理を独自に解釈し直し、必ずしも正確には伝えない。日本や中国を「未開」ではなく「半開」に分類したことは、「西洋」の文明主義を基準としているが、西洋の発展段階もまだ完全ではなく、日本や中国も進歩発展と完成への途上にあるという相対的歴史認識を示す。

福澤は遣欧使節の一員として香港、インド経由でスエズ運河を通りフランスに上陸するが、その途中植民地の実態を知る。アジア人の卑屈とヨーロッパ人の横暴を見て、人間が平等であるというヨーロッパの啓蒙思想と実際との相違に衝撃を受ける。そして、日本の伝統的社会構造である治者の「権力の偏重」と社会および精神に侵透している統治思想としての儒教の関係概念を考え、その不均衡の弊害の改革を中核的命題とした。従って、福澤が新しい価値体系の基盤をヨーロッパの文明主義に求めたことは、同時に東アジアの儒教主義の否定を意味した。東アジアとヨーロッパの対比からこの精神が理解できる。

第一に、幕藩体制の支配構造を支えた道德倫理の学問としての、いわば社会規範の体系としての「倫理学」である儒教に、人間個人それぞれの自律的思考を促し、实际的創造的な民間・在野の実用的学問であるヨーロッパ近代の「物理学」を対置する。思弁的スタティックな学問ではなく実践的ダイナミックな学問、つまり実学の必要を説く。学問とは有閑的思考訓練ではなく、社会発展の手段なのである。

第二に、共同体の慣習・習俗に基づく道德中心の考え方に、個人の権利と義務に基づく契約中心の考え方を対置し、それが国家と国民の合意形成の手段となる必要を説く。

第三に、自然と人間の秩序体系を一体と見る儒教的主観的世界観に、自然界と人間世界を分離し、自然の客観的分析から帰納した自然法則・原理を思考基準とする世界観を対置する。前者は東アジアの共同体的社会組織であり、それゆえに安定・平和が保持されずとも変革や発展は困難である。一方、後者はヨーロッパの個人主義を基盤とする社会組織であり、それゆえ競争、闘争は起こるが進歩発展する。

第四に、ヨーロッパ文明の思考形式の基にある物理学と個人主義との合理的関係に、日本を含む東アジアの「道学」と「独一個人の気象²⁶」なき感情主義を対置する。ギゾーによれば「個人的独立への嗜好は、一種の高貴で精神的な性格を帯び、その力の由来するところはわれわれ人間の精神的本性のうちにある。それは自己自身を一個の人間として感ずる愉快さであり、人格性の感情であり、人間の自発性を何ものにも拘束されずに発展させようとする感情である²⁷。」それゆえ、文明ヨーロッパは自然法則・原理である物理学を応用して技術を生み出し、モノを作り進歩発展した。そして、その原理を社会のシステムに応用して国民主権の民主主義という国家形態を誕生させたという。一方、礼を中心とした儒教の教義に基づく規範は、統治思想であり自己管理であり道德倫理であり教えであった²⁷。福澤は学問と実践の一体化を進歩発展の要と見る。

現実に東アジアに危機をもたらしている「西洋」の国力の本質であり基盤となっている経済力、換言すれば日本とは異質なあるいは日本には存在しない社会システムを導入して富をもたらすことが、

福澤にとって具体的「近代化」・「国際化」の中味でなければならなかった。『福翁自伝』にはこう述べられている。

自然の原則に重きを置いて、数と理と此二つのものを本にして、人間万事有形の経営は都てソレカラ割出して行きたい。又一方の道德論に於ては、人生を万物中の至尊霊のものなりと認め、自尊自重苟も卑劣な事は出来ない、不品行な事はできない、不仁不義不忠不孝ソナ浅ましい事は誰に頼まれても、何事に切迫しても出来ない、[...]東洋の儒教主義と西洋の文明主義とを比較して見るに、東洋になきものは、有形に於て教理学と、無形に於て独立心と、此二点である²⁸。

彼の儒教批判は、文明とその歴史プロセスを重要視したことの裏返しであり、学問的思想体系としての儒教批判ではなく、社会の統治思想として、精神の管理手段として、そして思惟の方法として機能してきたその礼教的側面にあったことがわかる。これが、実学としての経済学や功利主義の実用主義を圧殺してきたからである。

ベンタム (Jeremy Bentham) や J. S. ミルやルソー (Jean Jacques Rousseau) やド・トクヴィル (de Tocqueville) ら福澤が当時研究した思想家は多様であるが、そこに通底するのは国家の発展イコール文明の進歩というシェーマであった。しかし、福澤はヨーロッパ中心主義をうちに含む啓蒙主義のこの楽観的進歩主義が現実の帝国主義のイデオロギーを一部形成しているというネガティブな事実ではなく、精神と思考の基礎にある事物の因果関係とその認識方法に注目する。換言すれば、文明と進歩を同義と捉える進歩主義的歴史観をポジティブに把握した。

福澤は歴史を支配者のスタティックな記録ではなく、人民のダイナミックな記録として把握し、この実際の歴史プロセスに進歩を認めようとする。従って、ヨーロッパ啓蒙主義の普遍主義は是とするが、その追究は一つの絶対的真理と価値に還元されるのではなく、そこに相対的思考と多様な価値観が介在する。

顧て彼の欧州諸国の有様を見れば、大いに趣の異なる所あり。其の国民の間に宗旨の新設、漸く行はるれば、政府も亦これに従いて処置を施さざる可からず。昔日は封建の貴族をのみ恐れたりしが、世間の商工、次第に繁昌して中等の人民に権力を有する者あるに至れば、亦これを喜び、或いは之を恐れざる可からず。故に欧羅巴の各国にては、其の国勢の変ずるに従いて政府も亦其の趣を変ぜざる可からずと雖も、独り我が日本は然らず³¹。

福澤の言論活動の底流にある認識・判断の方法を見ると、事実よりも、その事実が招来するに至った社会と精神構造の分析が中心にある。ヨーロッパの分析的科学による事物の相対的価値判断が重要であり、その判断が時代を超えた歴史的普遍性をもつことがわかる。進歩は多様な競争の中から生まれ、文明はその進歩の具体的あらわれであり、両者は車の両輪であって一体的で矛盾しない。福澤にとって、啓蒙主義の普遍主義的真理を前提とした目的論的進歩主義ではなく、現実の個別的対象の相対的比較と認識方法、すなわち直線的画一的ではなく重層的弁証法的思考形式と認識方法がこの場合意義をもつ。

西洋の文明の他に異なる所は、人間の交際に於て其の説一様ならず、諸説互ひに並立して互ひに和することなきの一事に在り。譬えば政治の権を専らにするの論あり。或は立君と云い、或は神政府と云い、或は貴族執権、或は衆庶為政とて、各々其の赴く所に赴き、各々其の主張する所を主張し、互いに争うと雖も互いによく之を制するを得ず。一も勝つ者なく一も敗する者なし。勝敗久しく決せずして互いに相対すれば 仮令ひ不平なりと雖ども共に同時に存在せざるを得ず。…各々自家の説を張りて文明の一局を働き、遂には合して一と為る可し。是れ即ち自主自由の生ずる由縁なり³¹。

福澤は「近代化」のプロセスでは議論が進歩・発展を、混乱から統一を促すものであると考え、文明の特質は多様な社会的要素の並存から形成さ

れるという認識に立つ。これは在野の立場に他ならなかった。議論を促すことが、すなわち真理への道を指示してくれる。たとえば、啓蒙主義者レッシングは真理獲得の努力をこう語っている。「もし神が右手に一切の真理を、左手にはただ真理に至るたゆまぬ努力への衝動だけをもち、そのどちらかを選べと仰せられるなら、[...] 私はうやうやしく神の左手にひれ伏し、父よ、純粋な真理はあなただけのものですからと言うであろう³²。」福澤の姿勢は、常に市民的立場に立って真理を探索し、論争に明け暮れたこのレッシングの言論を彷彿させる。それゆえ、福澤の思想を何らかの概念によって分類・規定するのではなく、彼の対象へのかかわり方を時代精神との生きた連関のなかに、幕末・明治の日本にとっての新しい世界的事態に則して証明することの方が彼の行動を理解する上で適切である。

福澤の言動には確かに時節に迎合し、日和見的と見られる部分がある。彼の経済活動が拝金主義と批判されることがあった。しかし、彼の主張と立場は一貫していた。それは、在野にあって、常に国民の社会を実現しようとしたことにある。彼は学者であるよりも実践的教育者であり、思弁的思想家とか宗教家とかイデアリストというよりも、行きつ戻りつ自問自答を繰り返すプラグマティストであり続けた。この意味で、彼は懐疑と批判精神を併せ持つ啓蒙主義者なのである。

ケンブリッジ大学の歴史学者アラン・マクファーレン (Allan Macpharen) は、近代日本の代表的啓蒙主義者として福澤諭吉を上げ、その活動をヨーロッパ啓蒙主義の実践者と同列に論じている。「彼ほど啓蒙主義以後のヨーロッパ文明の中心的概念を理解し、正しく実践した人はいない。モンテスキュー (Montesquieu)、アダム・スミス (Adam Smith)、ド・トクヴィルと並ぶ世界屈指の啓蒙思想家であり、その生涯と功績から、われわれは近代世界の基礎について多くのことを学べる³³。」

一方、アメリカ人ギブニーは福澤の「独立自尊」の思想と実践を市民の側に立つアメリカ合衆国独立宣言の起草者の一人フランクリン (Benjamin Franklin) に譬えている。日本人の側からは、丸山真男が「福澤諭吉は日本のヴォルテール

(Voltaire, François-Marie Arouet) と言われる。我が国において＜啓蒙＞を語ることは福澤を語ることでありと云々³⁴」と述べている。彼らは一様に啓蒙主義の理論家ではなく、啓蒙精神の実践者としての福澤を評価している。明治30年頃に愛国主義的風潮が勃興すると福澤の「独立自尊」の思想は攻撃対象となる。「日本主義」という雑誌の付録に「三田翁の修身説を笑ふ」という一文が掲載されている。

徳川時代の圧制の夢いまだ覚めず、しきりに自由独立を絶叫す。翁が経済禄処世論、多くはこの頑夢の裡より吐き出づる。今日の日本にては、少しく時代遅れなり。[...] 翁はまた西洋の旧思想に迷溺し、ベンザム、ミル等の自主独立に服従す。翁すでに ベンザム、ミルの奴隷なり、その言行に於て、翁すでに独立特行の士にあらず。[...] されど幕府たふれて、立憲国の美を成せる今日は、あまりに放恣に流れて、寧ろ独立自主の弊を矯務むべき時と成れり³⁵。

近代ヨーロッパを誕生させた物理科学的因果法則を解明せずに、表面的物質文化を受容・模倣した「文明化」ならぬ「西欧化」が進行し、これをもって日本が「西洋」諸国同様に進歩し「文明化」したと奢る当時の日本の世論がここに見て取れる。

国際関係のなかの日本

福澤が咸臨丸で渡米した1860年はアメリカ合衆国ではリンカーンが大統領に就任して南北対立が深まり、イタリアではサルデーニャ王国への統一という形でイタリア王国が誕生した。中国ではアロー戦争の再発と清朝皇帝咸豊帝の熱河への退避、イギリス軍の北京侵入、ロシアの仲介による北京条約の締結、そして実質的開国という譲歩と後退を重ねる事態に至っていた。イギリス植民地ニューギニアでは先住民族マオリ族が反乱を起こしている。世界的に帝国主義との衝突に突入した時代である。

日本にいわば市場開放を求める先進「西洋」諸国の圧力に屈して幕府が結んだ不平等条約はこの帝国主義の思潮の下にあり、国家としての社会的

システムも国民のアイデンティティも形成し得なかった世界の中の日本の現状をあらわにしている。その後、国際法上の国家としてシステムを整えた日本にとって、幕府が「西洋」各国と締結したこの不平等条約の改定が外交上取組むべき課題となった。

福澤が実現を目指した政治の「近代化」、つまり民主主義の実現が前途多難に思われたとき、外からの衝撃の強さも手伝ってこの実質的文脈が漸次変化し、いわば人民と政府の国家関係よりも国際関係を重視する立場へと彼の思想は変化する。「日本国を立てんか、治外法権を廃せざるべからず。治外法権を存せんか、日本国を棄てざるべからず³⁶」という主張は、国内政治の安定と対外的独立は不可分であるとの認識を示す。明治7年10月12日付け、ロンドン留学中の弟子、馬場辰猪宛手紙に福澤は次のように書いている。

私に朋友、共に相謀るに、方今日本にて、兵乱既に治りたれども、マインドの騒動は今尚止まず、此後も益々持続すべきの勢いあり。古来未曾有の此の好機会に乘じ、旧習の惑溺を一掃して新しきエレメントを誘導し、民心の改革をいたし度、逆も今の有様にては外国交際の刺衝に堪申さず、法の権も商の権も日に外人に犯され、遂には如何ともすべからざるの場合に至る可し哉と、学者終身の患いは唯この一事のみ³⁷。

朝鮮では1884年福澤とも親交があった金玉均らの「東道西器」の文化革命運動から甲申事変が起り、中国では1900年に排外的な義和団の乱が起っている。福澤の帝国主義についての認識は侵略に晒され、それに対抗すべき手段をもたない中国・清と朝鮮の政治情勢およびそれを許している儒教主義と伝統主義への批判的観点から醸成された。しかし、同時に市民と政府の闘争から誕生した近代ヨーロッパの国家理性への疑念も深まった。

国家平等論は、啓蒙的自然法に基づく個人の平等を国家間に敷衍するプロセスに登場する。福澤においては「人は平等なること」と「国は平等なること」³⁸がパラレルに論じられ、その平等は現実の有様とか、事實的強弱に関係なく権利の平等として解釈される。この権利の平等を基礎づける

ものは個人間と国家間に通底する原理である「万国公法」、つまり国際法であり、それは自然法的規範の実定法化を意味した。しかし、福澤の世界認識にあるように「西洋」の帝国主義の前では国際法も啓蒙主義の自由・平等も無力であった。

東洋の国々及び大洋州諸島の有様は如何、欧人の触るる処にて其本国の権義と利益とを全ふして真の独立を保つものありや。＜ベルシャ＞は如何、印度は如何、シャムは如何、呂宋、ジャワは如何、[...]支那の如きは国土も洪大なれば[...]欧人の跡は唯海岸にのみありと雖ども、今後の成行きを推察すれば、支那帝国も正に欧人の田園たるに過ぎず³⁹。

自然法・国際法といってもその妥当範囲は「キリストチャン・ネーション相互間に留まり、東洋世界に対しては斬捨御免であり、権力の均衡（バランス、ラフ、パワー）にしても畢竟同種の人類相憐れむの情あればこそ、此の権力の平均説も実際に行われるることなれ⁴⁰」が実情であった。しかし、福澤に国内関係よりも国際関係を重く見るよう仕向けたものは、「外圧」である「西洋」文明というよりも、むしろ伝統的儒教的判断や思考方法でこれに対応しようとして、帝国主義の餌食にされつつある中国と朝鮮の現実であった。中国について福澤は「兎角改革の下手なる国にて千年も二千年も古の人の云ひたることを一生懸命に守りて少しも臨機応変を知らず、むやみに己惚の強き風なり⁴¹」と批判し、日本の対清関係が悪化すると儒教の宗国中国への敵対意識となる。日清戦争についても儒教主義対文明主義との争いとする⁴²。朝鮮についても文明主義の立場から批判対象となる。甲申事変の失敗を「拍子そろえて支那朝鮮、公孔子の末孫が、久留兵衛どんに撃ちたてられ、内の焼けたも苦にならず、隣に出す瘦腕を頼む飴屋の事大党...⁴³」と揶揄する。

「西洋」の帝国主義的侵略が中国と朝鮮で進行している時代、明治27年から30年にかけて日本は関係15カ国との間に不平等条約にかわる新条約をようやく締結する。「独一個人の独立」がなければ、「国の独立」はないとして不平等条約改正を主張した福澤にとって、確かに、条約改正は日本

の進歩であったに違いない。なぜならば、「個人の独立」とは個人主義と同義であり、それは普遍的理性を備えた人間の完成を意味した。一方また、憲法、立法府、政府により保証される「国の独立」も個人の独立があつてはじめて可能であると見れば、民権と政権が同等である日本「国家」が名実ともに誕生したと解釈できるからである。しかし、これが日本の儒教主義から文明主義への社会的精神的転換の結果として達成された訳では決してなかった。1889年2月の大日本帝国憲法の発布、翌年の教育勅語の制定は、福澤の思惑とは裏腹に儒教主義への回帰をむしろ鮮明にしている。リアリスト福澤の目には、社会の現実と人間精神の関係もまた弁証法的と映った。国際関係のなかに「富強国」と「貧弱国」の別が生じているように、この現象は宿命的ではなく可變的であり、根本に「独一個人の気象」がある限り、すなわち問題にどう対処するかという主体的精神がある限り社会と精神の歴史はいつでも変化し得ると期待する。福澤はこの意味でリアリストであり、ここに「絶対的ではなく、相対的に……調和・均衡をはかる……客観的で分析的な主知主義が成立し、彼の独創があつた⁴⁴」という評価が生まれ、一方、当時の世人の目に「評家ならぬ如くして評家、つねに用ひらるべし、望むところは、富と、人情と、数⁴⁵」と映ったとしてもあながち的外れとはいえない。

むすび

フランスの啓蒙主義者ヴォルテールが18世紀中頃「中国はヨーロッパよりも古い歴史をもつ思想家の楽園であり、儒学を学んだ賢人たちによって統治されている⁴⁶」と書き、一方、イギリス人のアダム・スミスは「中国は長い間停滞しているようだ。国内の自然と制度から取れる富の全てをずっと昔に確保してしまったのであろう⁴⁷」と記している。「東洋」の儒教主義がヨーロッパから見て模範と同時に批判対象であつたことは、歴史認識が時代の社会条件に左右されることを示すと同時に、因果関係を基とする分析科学としての歴史学の方法を示している。

この歴史認識が「西洋」と「東洋」との間の思考形式と社会の差別化をもたらす要因の一つであった。啓蒙主義の普遍主義と進歩主義から見ると、

差別化は自ずと優劣の基準を形成する。サイード (Edward Saied) はすでに『オリエンタリズム』 (Orientalism, 1978) で、歴史的確執から生まれた「西洋」の「東洋」に対する偏見をこう指摘している。「アジアの出番は終わった。[...] オリエンタリズムはいかなる有益な原理も実践も生み出し得ない。[...] オリентは西洋人により注目され再建され救済される必要のある地方である⁴⁸。」1993年に『文明の衝突』 (The Clash of Civilization and the Remaking of World War) で冷戦構造の終結後、世界には文明間の対立が生まれるとしたハンチントン (Samuel P. Huntington) の予測は、19世紀中葉から20世紀はじめに先進ヨーロッパ諸国とアメリカ合衆国が東アジアで押し進めた帝国主義を思い起こさせる。ここには文化相対主義や宗教的寛容とは相容れない、合理主義に根ざす普遍的真理を唯一の世界標準とみなす「西洋」の伝統的思想が読み取れるように思われる。

19世紀のはじめまで歴史的に模範と脅威の対象であり続けた「文明国」中国・清が、「西洋」の文明史観に拠って進歩発展したと思い込んだ「文明国」日本によって「野蛮」とみなされるようになった逆転現象に、この「オリエンタリズム」と同じ歴史認識が見て取れる。福澤のみならず、日露戦争に非戦論を唱えた内村鑑三や同時代の知識人の多くがまた中国・清と日本の関係をこの観点に立って把握しようとした事実は、社会科学としての歴史学の方法論を吟味せずに、技術や合理主義が物質的豊かさと人間理性の進歩をもたらしたという文明の歴史記述のみを歴史学として扱おうとした、換言すれば歴史学と歴史記述とを混同した近代日本の歴史認識の陥穽を示している。「政府の歴史あつて国民の歴史がない」との認識に立ち、社会と人間精神の進歩を一体とみなす福澤は、この底辺には社会を客観的に判断できる思想構造をもたない人間の階層的秩序中心の儒教主義が存在しているとする。歴史を社会構造の変化として意識することが乏しい儒教の精神主義が社会的停滞を招いたという認識において福澤の思想は一貫していた。ただ、先進ヨーロッパ諸国の圧倒的軍事力を前にして後退を重ねる中国・清と朝鮮の現実には、国家と個人の一体的進歩の上に成立するはずの思想としての「独立・自尊」の精神基盤を崩

壊させてしまったと推測できる。

幕末から明治に至る時代を日本の啓蒙主義時代とみなし、その代表者として福澤の名を挙げるヨーロッパやアメリカ合衆国の日本学者とわれわれとの認識の差異は、福澤の啓蒙主義を社会と精神のどちらに重きを置いて解釈するか、のそれに帰される。前者に重きを置くと社会の進歩と経済的実際の活動を評価する肯定的福澤像が生まれ、後者に重きを置くと19世紀中葉以降に東アジア侵略のイデオロギーとなった普遍主義を押し進めたという否定的福澤像が生まれる。現代にも続く福澤像の両義性は、彼の思想構造に潜在する「西洋」と「東洋」との歴史的葛藤のあれわれと見るべきであると同時に、この両者間には克服できない歴史的思想的差異が厳然と存在していることを示すのではなかろうか。

注

- 1 東田雅博『大英帝国のアジア・イメージ』(MINERVA西洋史ライブラリー⑭)〔ミネルヴァ書房〕1997年、40ページ参照。
- 2 イマヌエル・ウォーラーstein (Immanuel Wallerstein)『近代世界システム1730-1840s』(川北 稔訳)〔名古屋大学出版会〕1997年。
- 3 John Atkinson Hobson: Imperialism. Michigan 1965, P.20.
- 4 福澤諭吉『文明論之概略』(松沢弘陽校注)〔岩波文庫〕2001年、109ページ。
同書 15ページ。以下引用はこの版による。
- 5 Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1932.
- 6 丸山真男『福澤諭吉の哲学』〔岩波文庫〕2002年、151ページ。
- 7 フランク・B・ギブニー『世界の中の福澤諭吉』〔福澤記念選書64〕(慶應義塾大学) 2001年、14ページ。
- 8 同上書66ページ。
- 9 Carmen Blacker: The Japanese Enlightenment — A study of the writings of Fukuzawa Yukichi. Cambridge 1964.
- 10 フランソワ・ギゾー『ヨーロッパ文明史』(安土正夫訳)〔みすず書房〕1987年、10ページ。
- 11 明治文学全集77、明治史論集(一)、竹越与三郎『新日本史』〔筑摩書房〕昭和40年、3—225ページ。
- 12 『文明論之概略』108ページ。
- 13 バクル『世界文明史』西村二郎訳〔而立社〕、大正12年、第一巻9-10ページ。
- 14 G・D・グーチ『19世紀の歴史と歴史家たち』下(林健太郎、林孝子訳)〔筑摩叢書179〕1974年、67ページ。
- 15 夏目漱石『漱石全集』第21巻〔岩波書店〕1979年、45ページ。
- 16 芳賀 徹『幕末日本人の西欧体験 若き福澤を中心として』〔福澤記念選書6〕(慶應義塾大学) 昭和47年、13ページ。
- 17 『文明論之概略』220-221ページ。
- 18 『文明論之概略』217ページ。
- 19 『文明論之概略』174ページ。
- 20 『文明論之概略』57ページ。
- 21 『文明論之概略』297—298ページ。
- 22 『文明論之概略』165ページ。
- 23 『福澤諭吉選集』第5巻〔岩波書店〕1981年、168ページ。
- 24 フランク・B・ギブニー 前掲書、16ページ。
- 25 アルバート・クレイグ『福澤諭吉の歴史意識と文明開化』〔福澤記念選書(慶應義塾大学) 昭和60年、9—10ページ。
『文明論之概略』では「野蛮」「半開」「文明」の3段階論を、また『掌中万国一覧』および『世界国尽』では、これ以前に「混沌」を設定して4段階論の立場をとった。
- 26 『文明論之概略』238ページ。
- 27 フランソワ・ギゾー 前掲書、26ページ。
- 28 丸山真男『福澤諭吉の哲学』前掲書、42ページ。
山鹿素行の「宋学」批判や石田梅岩の『都鄙問答』に同じ観点が見られる。
- 29 福澤諭吉『福翁自伝』(岩波文庫) 1998年、206ページ。
- 30 『文明論之概略』218ページ。
- 31 同上書、191—92ページ。
- 32 Gotthold Ephraim Lessing Sämtliche Schriften, hrsg.v.Karl Lachmann, dritte aufs

- neue durchgesehene und vermehrte Auflage,
besorgte Franz Muncker, 1886-1924. 13. Bd.
Leipzig 1897, S.24.
- 33 アラン・マクファーレン『福澤諭吉と近代の
謎』「慶応義塾 三田評論」(No.1014, 1999.6)、
34ページ。
- 34 丸山真男『福澤諭吉の哲学』前掲書、36ペー
ジ。
- 35 『教育学術界』1900年5月号。高山樗牛の批
評と言われる。同上書、308ページ。
- 36 『福澤諭吉全集』第19巻〔岩波書店〕昭和
45年、517ページ。
- 37 『福澤諭吉選集』第13巻〔岩波書店〕1981年、
125-126ページ。
- 38 『学問のすすめ』前掲書、20-37ページ。
- 39 『文明論之概略』290ページ。
- 40 『福澤諭吉選集』第5巻、256ページ。
- 41 同上書 第一巻、73ページ。
- 42 『福澤諭吉全集』第14巻、491-92ページ。
- 43 同上書 第10巻、169ページ。
- 44 丸山真男 前掲書、83ページ。
- 45 松永昌三『福澤諭吉と中江兆民』〔中公新書〕
2001年、39ページ。
- 46 フランク・ギブニー 前掲書、19ページ。
- 47 同上書、20ページ。
- 48 エドワード・サイード『オリエンタリズム』
今沢紀子訳〔平凡社〕1986年、212ページ。

Europäische Aufklärung und Modernisierung Japans

— Einige Betrachtungen zu Gedanken von Yukichi Fukuzawa —

Naoki Watanabe

Japanologen in Europa und USA betrachten die Meiji-Zeit in Japan, also die Zeit von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts, als das Zeitalter der japanischen Aufklärung, und sie nennen als repräsentativen und typischen Vertreter dieser Zeit Yukichi Fukuzawa, der einen grossen Beitrag zur Modernisierung Japans geleistet hatte. Sein Hauptanliegen war, Japanern die europäische Wissenschaft anstatt des in Asien verbreiteten traditionellen Konfuzianismus näher zu bringen, der über einen Zeitraum von etwa 250 Jahren, der sogenannten Zeit der Tokugawa, die Grundlage japanischer Denkart und Herrschaft gewesen war.

Diese Modernisierung Japans versuchte er aus einer Geschichtsanschauung herzuleiten, die damals in Europa von der Ideologie des Imperialismus geprägt war. Das war die Geschichtsanschauung u.a. des Franzosen Guizot oder des Engländers Buckle, die geschichtliche Veränderungen und damit den Zivilisierungsprozess mit dem geistigen Fortschritt der Menschen identifizierten.

Es war das Ziel von Fukuzawa, das damalige Japan so zu entwickeln und zivilisieren wie fortschrittliche "Westliche Länder", nicht nur auf sozialem, sondern auch auf geistigem Gebiet. Dazu schien es ihm unabdingbar, die Weltanschauung der Bürger und die Gesellschaftsstruktur Japans zu verändern.

Fortschrittliche und zivilisierte "Westliche Länder" waren für Fukuzawa zwar bis zu einem gewissen Grad nachahmenswerte Vorbilder, aber eine zu weit gehende Verwestlichung des Landes wollte er vermeiden. Wichtig erschien ihm der Ausbau der Beziehungen zwischen den europäischen Ländern und Japan und versuchte besonders das Modell der freien Marktwirtschaft zu übernehmen, das aber in Japan nur schwer mit der Moralität des Konfuzianismus in Einklang zu bringen war. Er war kein Idealist, sondern ein Praktiker. Das war die ausschlaggebende Eigenschaft, die den Aufklärer Fukuzawa kennzeichnete.

Gegenwärtig werden die Verdienste Fukuzawas konträr beurteilt: Die meisten Forscher in Europa und den USA schätzen den Aufklärer Fukuzawa positiv ein und stimmen darin überein, dass er bei der Modernisierung Japans in der Meiji-Zeit eine entscheidende Rolle gespielt hatte. Demgegenüber gibt es in Japan kritische Stimmen gegen ihn, die ihm vorwerfen, an der Ideologisierung der Invasionskriege Japans in Asien maßgeblich beteiligt gewesen zu sein.

Man konnte diese Vorwürfe auf die Tatsache reduzieren, dass Japaner den wahren Aufklärungsbegriff des Westens und das damit zusammenhängende Kausalitätsprinzip nicht richtig verstanden haben, das doch die Grundlage der wissenschaftlichen Denkart der Aufklärung gewesen war.

(2003年 5月28日受理)